

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

210 | 2014

La parenté de nouveau en question

Personne et parenté

Person and Kinship

Enric Porqueres i Gené



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23538>

DOI : 10.4000/lhomme.23538

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 mai 2014

Pagination : 17-42

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Enric Porqueres i Gené, « Personne et parenté », *L'Homme* [En ligne], 210 | 2014, mis en ligne le 16 mai 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23538> ; DOI : 10.4000/lhomme.23538

Personne et parenté

Enric Porqueres i Gené

DÉPUIS LES ORIGINES de la discipline, la nature des liens de parenté a focalisé l'intérêt des anthropologues. De ce fait, le champ des études sur la parenté s'est vu attribuer des contenus variés, souvent contrastés. Cependant, à l'heure actuelle, un consensus se dégage quant à la définition de ce qu'est la parenté. D'après Marshall Sahlins (2011), la parenté pourrait être conceptualisée comme un réseau relationnel entre personnes et entre groupes de personnes qui se reconnaissent solidaires dans leur être au monde. La teneur de la controverse récente entre Marshall Sahlins et Warren Shapiro rend pertinent le rappel de quelques moments marquants des débats autour de la nature de la parenté. Cela nous permettra de mieux qualifier le phénomène en nous inscrivant dans une tradition de pensée qui est la nôtre. Des références supplémentaires ainsi que la place cruciale des prohibitions de l'inceste, dans les différents contextes identifiés comme « démontrant » que la parenté n'est pas biologique, seront ici rappelés. En effet, l'élimination du fait biologique comme fondement de la parenté ne justifie pas de ne pas donner toute sa place à ce corps relationnel qui, partout, semble définir la parenté. Y compris, par exemple, chez les célèbres Yap, où la prohibition de coucher avec certaines « mères » et certaines « sœurs », parce que leur sang est trop proche d'Ego, rappelle la force de l'instance synthétique *a priori* qu'est le corps humain (Porqueres 2005). En ce sens, la place du corps dans la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty ou, plus près de nous, dans l'œuvre anthropologique de Françoise Héritier, suggère des pistes précieuses à ne pas négliger.

Les développements sur les liens existant entre parenté, corps et personne ont marqué les dernières décennies. Je propose de contextualiser ces avancées dans l'histoire de notre discipline, moteur majeur de la réflexion en anthropologie. Sans aucun doute, l'introduction de la notion de personne au sein des études sur la parenté marque-t-elle un moment fort. C'est en grande partie grâce à cette nouvelle problématisation des liens parentaux que la discipline est sortie, voilà maintenant quarante ans, des impasses créées par l'épistémologie relativiste de l'époque.

En intégrant la notion de la personne à leurs explications des systèmes de croyances, certains de nos pères fondateurs ont, à mon sens, fait plus que thématiser ce tissu relationnel, entre personnes et groupes de personnes, associé à la parenté par Sahlins. Ils ont ainsi étendu ce réseau de parenté vers les arrangements et les compromis constants qu'il y a entre, d'une part, la personne et ses actes, et de l'autre, la conformation, le maintien d'ordres *a priori* séparés, matériels et immatériels. Le jeu des correspondances entre le corps apparenté et la constitution d'un tout cosmique était au cœur des préoccupations de William Robertson Smith ou d'Émile Durkheim. Bien qu'il n'y ait, sur ce point, aucune référence explicite à leur égard, les débats les plus récents s'en rapprochent, au moins depuis les ouvertures théoriques opérées par Rodney Needham et Françoise Héritier. En fait, et c'est l'une de mes hypothèses, le dialogue avec certaines des propositions théoriques de l'anthropologie classique permet de mieux construire les objets de la discipline, dans le monde désormais globalisé et hautement technologique qui est le nôtre.

Dans les pages qui suivent, je dresserai un panorama général visant à fournir quelques éléments de repère pour comprendre le changement de perspective dans les travaux sur la parenté. Pour commencer, je présenterai brièvement les précédents théoriques qui annoncent certaines des positions actuelles. Je proposerai ensuite une analyse de la parenté propre aux mondes contemporains, dont la gouvernance apparaît tiraillée entre les enjeux d'un corps reproductif soumis aux biotechnologies et la transcendance liée à la fabrication de ce même corps. Ce bref exercice permettra de mesurer la valeur heuristique d'une approche de la parenté inspirée de Robertson Smith et Durkheim, tout en mettant en cause l'opposition récurrente entre *The West and the Rest*.

La personne de la parenté chez William Robertson Smith et Émile Durkheim

19

Les controverses sur le totémisme ont été lancées à la suite de la publication de l'article de John Ferguson McLennan, « The Worship of Animals and Plants » (1869 et 1870). Depuis, la question du continuum entre les humains et les êtres dont ceux-ci se revendiquent a fait couler beaucoup d'encre¹. Les généralisations abusives qui caractérisent les positions des premiers anthropologues sur le totémisme justifient, certes, le discrédit porté sur cette période de l'histoire de l'anthropologie. La discussion autour du complexe totémique présente néanmoins un intérêt certain en ce qu'il thématise, de façon particulièrement claire, un ensemble de relations ontologiques qui intéressent les anthropologues d'aujourd'hui. Des auteurs emblématiques comme Edward Tylor ou James Frazer se sont interrogés, dès la fin du XIX^e siècle, sur l'impact sociologique des cultes totémiques (Rosa 2003). À partir notamment des matériaux australiens, les ethnologues ont essayé de relier totémisme et parenté. Frazer établit ainsi, dans une première phase de sa réflexion sur le totémisme, la corrélation existant entre ce phénomène et l'exogamie. Cette voie sera suivie, entre autres, par Émile Durkheim². Ce n'est pourtant pas cette mise en relation entre totémisme et parenté qui retient ici mon attention.

Dans ce qui sans peine peut être caractérisé comme un matérialisme du symbole particulièrement poussé, William Robertson Smith (1959 [1888]) envisage la parenté à la fois comme un référent idéologique de premier ordre et le produit d'une série d'actions et d'affirmations rituelles. De l'avis de cet éminent orientaliste, spécialiste des textes bibliques et des études sémitiques, les fondements universaux de la morale se trouvent dans la sphère des liens de parenté. Ceux-ci comportent une solidarité obligatoire entre les personnes en position de parents, celles qui rendent un culte à un dieu qui leur est propre et qui est présenté comme étant leur ancêtre. Pour Smith, le lien de parenté relève de l'inviolable et du sacré. En outre, puisque, à l'origine, tous les groupes humains auraient été totémistes, ce lien de parenté entre les dieux et les hommes aurait également concerné les référents totémiques. Dans ces premiers temps de l'humanité,

1. Cependant, à la suite des travaux de Claude Lévi-Strauss (1962), le débat est apparu comme relevant éminemment d'une question à l'origine mal posée.

2. L'auteur prend progressivement conscience du fait que les entités totémiques, qui dépendent de l'introduction aléatoire des esprits enfants des Aranda dans le sein des futures mères, en fonction du lieu du rêve qu'elles visitent à un moment précis, mettent à mal toute théorie reliant la pratique exogamique avec ce type d'appartenance qui ne repose pas sur un groupe avec une base territoriale et sociologiquement définie (Porqueres 2012 : 412-416).

la vie même des dieux et des parents humains du totem se ressourçait dans la vie des animaux sacrifiés rituellement. Le sacrifice sanglant d'un type précis d'animal était bien plus qu'une simple offrande à la divinité, il donnait lieu à une véritable communion entre les trois pôles relationnels en présence : dieux, sacrificateurs et animal sacrifié.

Chez William Robertson Smith, le sang est un élément essentiel, symbole par excellence du lien sacré de la parenté : c'est le sang de la victime parent qui est offert aux dieux, tandis que la chair animée par ce même sang est consommée par les officiants du culte. Le sang et la chair partagés garantissent ainsi le maintien des liens sacrés de la parenté. Autrement dit, le lien de parenté dépend de ces gestes alimentaires qui affirment une appartenance commune. C'est en participant à ce type de commensalité que des non-parents peuvent devenir, à condition que les occasions de réactivation de ce lien ne soient pas trop espacées, membres de la parentèle. Les sacrifices donnant lieu à l'affirmation identitaire se déroulent de préférence sur des pierres autels. Ces autels se transforment, par le truchement des actes sacrificiels sanglants, en lieux de théophanie : la présence du sang du groupe rend l'autel sacrificiel divin (Smith 1958 [1889] : 436). Et tout comme les pierres imprégnées des valeurs du sang du groupe deviennent les lieux de résidence des dieux, les nouveaux parents deviennent, par le biais de mythes fondateurs créés après coup, les descendants des mêmes ancêtres qui dérivent du dieu totémique.

Dès le deuxième numéro de *L'Année sociologique*, Émile Durkheim n'hésite pas à affirmer que « la parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux » (1899b). Ses thèses sont proches de celles défendues par Smith, à l'égard duquel il reconnaît d'ailleurs une dette intellectuelle. À l'instar de cet auteur écossais, Durkheim caractérise doublement les liens de parenté. Comme il l'avait déjà énoncé dans le célèbre article rédigé avec son neveu Marcel Mauss sur les systèmes primitifs de classification (Durkheim & Mauss 1903), la parenté jouit d'une autorité particulière du fait qu'elle est première. Ses unités, les phratries et les clans, auraient été les classes et les genres logiques des origines d'après le sociologisme cognitif qui définit la pensée du père de la sociologie. Selon la méthode génétique propre à Durkheim, tout système de classification possible trouve sa source, en dernière instance, dans ces premiers cadres sociaux de la pensée, encore visibles dans les sociétés australiennes, jugées plus primitives. D'autre part, l'insistance durkheimienne sur le caractère social de la parenté qui, à son avis, ne doit pas être confondue avec la consanguinité, est justifiée par l'importance accordée aux actes rituels.

L'idée apparaît avec éclat dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Dans cet ouvrage de la maturité, Durkheim fait dériver la parenté

du culte que la société se rend à elle-même. Cette analyse met ainsi l'accent sur le caractère construit de la parenté qui repose sur le partage d'une même substance entre les membres des différents groupes sociaux. Les assemblées et les rites de communion périodiques manipulent l'élément symbolique majeur qu'est le corps humain. C'est justement la plasticité des essences corporelles qui sert à Durkheim pour distinguer consanguinité et parenté. Si la consanguinité ressort de l'ordre du donné généalogique, la parenté, elle, est le fruit du jeu constant sur les évidences du corps lors d'actes culturels qui véhiculent la transfiguration constitutive de la société en entité sacrée (Porqueres 2012 : 410).

Chez Durkheim comme chez Smith, la personne de la parenté est une entité ouverte, poreuse. Elle est constituée de relations et se définit à travers de nouvelles relations. Celles-ci ne sont pas restreintes aux seuls êtres humains avec lesquels on entretient éventuellement des liens de consanguinité ; elles sont faites de mises en contact – y compris avec des animaux, des objets et des plantes –, qui représentent autant de vecteurs de parenté, parmi lesquels le sang occupe une place de premier ordre. À l'instar de tout ce qui est sacré, la parenté est logiquement contagieuse. Durkheim s'engage particulièrement loin sur cette voie. La nourriture, mais aussi les marquages du corps, le rapprochement systématique d'éléments censés appartenir au même clan totémique configurent une identité qui, pourtant, s'exprime volontiers dans le langage apparemment immuable de la généalogie (1912 : 190-191). L'affirmation du primat du symbolique dans la configuration des unités de parenté est sans doute un des grands acquis théoriques de Durkheim. Elle est déjà visible dans son explication de la prohibition de l'inceste (1898a), conçue à la fois comme mécanisme négatif de mise en relation de groupes et comme l'expression de l'horreur respectueuse envers l'essence du totem : le sang des femmes du groupe ne peut être approché dans la sphère profane des relations sexuelles. La priorité du symbolique sera, en somme, définitivement posée dans les *Formes*.

L'idée d'une même substance partagée incite les membres humains du groupe à être solidaires et les oblige à respecter une étiquette stricte devant l'animal totémique. Certains éléments corporels, parmi lesquels le sang et les cheveux sont les plus importants, jouent ainsi un rôle récurrent dans la composition des instruments du culte, ou servent encore d'onction pour redonner de la force à ces mêmes ustensiles rituels ou aux rochers sacrés présents dans l'*Intichiuma* aranda, cérémonie qui vise à la reproduction de l'espèce totémique et qui inclut également des moments de communion par l'ingestion d'exemplaires de cette même espèce. Les éléments du monde étant à leur tour rangés dans les différentes unités substantielles

que sont les totems, il est normal de s'entourer d'objets appartenant à sa propre division totémique dans des moments clés de la vie sociale. C'est pourquoi, par exemple, le bois de l'échafaud destiné à soutenir le cadavre d'un membre de la phratrie Mallera de la tribu des Wakelbura doit, tout comme les branchages qui recouvriront son corps, être issu de quelque arbre appartenant à sa phratrie (Porqueres 2012 : 421).

Le recentrement généalogique

Les travaux du psychologue et anthropologue britannique William Halse Rivers marquent un tournant dans l'histoire de l'anthropologie de la parenté. Imprégné des préoccupations scientistes de son temps, Rivers publie, à la suite de sa participation à l'expédition ethnographique dans le détroit de Torres, un premier article sur la méthode généalogique (1900). Convaincu de l'efficacité de cette technique qui permet de recueillir des données fiables en peu de temps, ce disciple de Lewis Morgan multiplie les arguments en faveur d'une reconstitution scientifique des généalogies qui occupent tant les populations étudiées.

La méthode généalogique permet ainsi d'analyser la terminologie de la parenté de façon non ethnocentrique puisque l'on considère les termes de parenté natifs à partir de leurs réciproques. Elle permet de suivre les mariages au sein d'une communauté et de mettre ceux-ci en rapport avec la norme matrimoniale que les membres de cette communauté reconnaissent ; de comprendre le système de nomination en vigueur ; de retracer le mouvement des terres entre les différentes personnes au fil des générations ; de saisir les voies de transmission de certaines charges rituelles... Diffusée dans les *Notes and Queries* et dans différents manuels d'ethnographie, cette méthode n'a cessé depuis d'influencer les enquêtes des anthropologues (Porqueres 2008). La parenté suivant la méthodologie préconisée par Rivers permet ainsi de dévoiler un ordre social. Cela devient pourtant possible après avoir réduit notablement les contours de l'objet au centre de la méthode.

Il est en ce sens révélateur que, dans les controverses sur le totémisme, Rivers revienne sur les postulats les plus sociologistes de Durkheim. L'auteur établit en effet un corrélat entre le prototype du totémisme mélanésien – à son avis issu du contact culturel entre populations autochtones dualistes et matrilineaires et les migrants kava, patrilineaires et croyant à la réincarnation sérielle dans les plantes et les animaux – et l'ordre social. Ainsi, Rivers considère que, à la différence du totémisme australien, jugé incomplet car ne rendant pas compte des dynamiques matrimoniales, dans le « totémisme typique » mélanésien, le principe du lien généalogique

entre les hommes et les animaux ou les plantes aide à cadrer une exogamie clanique érigée en véritable clé de voûte de la structure sociale (Rivers 1914 : 644). Ce n'est plus tant le lien étroit et nécessaire entre un discours ontologique d'inspiration totémique et un système de parenté qui est mis en avant, mais bien plutôt le caractère vrai ou faux de ces affirmations ontologiques par rapport au système de parenté. Celui-ci, dans ce qui peut être considéré comme une sorte de fonctionnalisme avant la lettre, prend tout son sens dans sa capacité à configurer la structure sociale et, ce qui revient au même aux yeux de l'auteur, le régime matrimonial.

Généalogie et catégorie

Il est évident que le traitement des liens de parenté par les anthropologues du XX^e siècle comporte des conceptions, le plus souvent implicites, de ce qu'est la personne apparentée. Ces conceptions sont, presque systématiquement, axées sur l'importance de la grille généalogique rendue d'actualité par Rivers. C'est elle qui vient donner un contenu, traditionnellement jugé clair, au champ d'études sur la parenté. Les positions généalogiques se sont, de fait, constituées en langage minimal de la discipline, et quiconque voudrait s'initier aux arcanes de ce monde souvent formellement sophistiqué se doit de connaître les différentes façons de décrire une relation, moyennant des séries de liens inscrits dans la généalogie. Même les auteurs les plus réticents construisent leurs réflexions sur ce référent. Le cas de Arthur Hocart (1937) est, à ce titre, significatif. Bien qu'élève de Rivers, il met pourtant en cause les fondements mêmes de la méthode généalogique et dénonce le caractère ethnocentrique de certaines formulations de Alfred Radcliffe-Brown et de Bronislaw Malinowski, deux grands détracteurs de son maître.

Alors que pour Hocart, suivant la pensée de Morgan, la parenté est chronologiquement première par rapport à la famille nucléaire, Radcliffe-Brown et Malinowski considèrent qu'il faut envisager la parenté comme une extension des liens établis au sein de la famille. Pour ces derniers, les liens familiaux sont universels et sont précisément reconnus comme tels dans le système de notation anthropologique qui part des termes de la famille nucléaire dans toute description d'un lien de parenté. C'est ce contre quoi réagit Hocart, pour qui les anthropologues vont beaucoup trop vite en traduisant, par « père » ou « mère », des termes qui englobent beaucoup plus de personnes. Signalant ces taxons propres aux liens familiaux exportés pour décrire d'autres positions généalogiques de type classificatoire, Hocart exhorte les anthropologues à ne pas se limiter à cette traduction. Et il se montre critique face à des représentations qui, en fin

de compte, ne traduisent que notre conception de la parenté. Selon Hocart, certaines expressions classificatoires utilisées dans des systèmes mélanésiens parlent plus en termes de côté (maternel ou paternel) et de génération qu'en termes strictement généalogiques. Ce n'est pas parce que *tama* désigne « mon père » qu'il faut en rester à cette traduction. Quand on connaît bien les sociétés utilisant ce mot, on sait que tous les hommes de la même génération et du côté de mon père sont des *tama*. Dans les îles Fidji, par exemple, on trouve toute une série de termes fonctionnellement proches du sens de *tama* : *vungo*, désigne les hommes de G+1 et de G-1 dans la ligne maternelle ; *tavale*, les hommes en G0 dans la ligne maternelle ; *tuaka*, les hommes en G0 du côté du père ; *wati*, les femmes de la génération d'Ego. Ce sont des termes qui organisent des ensembles d'hommes et de femmes, non pas à partir de positions généalogiques, mais à partir de générations et de lignes de descendance. Toujours d'après Hocart, une fois que l'anthropologue a entendu que l'épouse est *wati* et après avoir observé que le même terme est appliqué à bon nombre de femmes, il applique le principe extensionniste et en déduit que les autres femmes sont des « épouses potentielles ». Au lieu d'expliquer que la future femme d'Ego recevait déjà le terme *wati* avant les noces, l'influence de la première traduction, induite par les représentations propres à la méthode généalogique, conduit l'ethnologue à cette interprétation contraire à la réalité ethnographique.

Le débat connaît par la suite d'importants développements dans la littérature anthropologique avec, entre autres, l'article de Rodney Needham « Genealogy and Category in Wikmunkan Society » (1962), dans le prolongement des considérations critiques d'Hocart. Dans ses travaux sur les systèmes à échange généralisé, Needham revient sur ces questions et, plus récemment, Robert Parking a pu retracer les jalons du débat labélisé « catégorie et généalogie ». Au fond, il s'agit d'établir si les catégories permettent de comprendre le fonctionnement situé des systèmes terminologiques ou si c'est la position généalogique qui, en dernière instance, rend compte des dynamiques sociales de la parenté. Le débat reste ouvert car on sait bien que la valeur des catégories, y compris dans des systèmes de type universel comme les dravidiens, où tous les individus sont répertoriés, soit comme épousables soit comme non épousables, n'est pas imperméable aux logiques généalogiques : la proximité de parenté joue un rôle important dans la détermination des relations avec Alter (Parkin 1996). Par ailleurs, en ce qui concerne le sens premier des termes, les arguments mis en avant par Warren Shapiro (2009) sont à prendre en compte : les termes classificatoires qui désignent le père et la mère ont souvent pour origine des concepts natifs relatifs à la procréation.

Les thématisations des écoles structuralo-fonctionnaliste anglaise et structuraliste française pour expliquer l'agencement de l'ordre social et l'échange matrimonial mettent l'accent sur le système normatif sous-jacent aux réalités qu'ils décrivent. Les représentations natives sont, dans ces cadres, mobilisées pour illustrer et non pour fonder les hypothèses principales. Celles-ci dérivent de principes abstraits, en relation avec la résidence, le système de filiation, les vertus du don... Bien que sans doute trop enclins à considérer les terminologies en tant qu'entités autostructurées, les auteurs de travaux critiques sur les terminologies de parenté, dans leur volonté de récupérer le sens situé de ces systèmes de classification, franchissent un pas décisif vers la reconnaissance de la valeur théorique des représentations natives sur la parenté. Celles-ci, bien qu'identifiées comme significatives, au moins depuis la célèbre distinction établie par Rivers lui-même entre *kinship* et *descent*, tardent pourtant à se frayer un chemin doctrinal chez les anthropologues. Il y a eu, bien entendu, de remarquables études ethnographiques sur les façons de concevoir les liens existant entre des personnes apparentées. Depuis les travaux de Walter Baldwin Spencer et Francis James Gillen sur les Aranda australiens, en passant par les descriptions faites par Malinowski de la théorie de la conception chez les Trobriand, le débat autour de la supposée non-connaissance de la paternité physiologique chez certains peuples a nourri un intérêt soutenu pour les processus de fabrication de la personne. Tel est le cas des études, désormais classiques, de Meyer Fortes sur les Tallensi, ou celles de Edward Evans-Pritchard sur les Nuer. Dans ces deux contextes patrilineaires, éminemment décrits à partir des groupes de filiation qui en garantissent le fonctionnement, la conceptualisation des liens entre les personnes passe par des références aux corps reproductifs. Le terme tallensi *dyciam* renvoie aux contributions physiques des géniteurs lors de la fabrication du futur enfant, et le terme nuer pour désigner la parenté est *mar* (« utérus »). Les contenus de ces termes ne sont pas mis à profit pour évoquer les bases du système de descendance, mais pour traiter de réalités plus incidentes : les liens de sorcellerie et les prohibitions de l'inceste. Ces thématisations se font, dans le cas de Fortes, avec la notion fort significative de *filiation complémentaire* et, chez Evans-Pritchard, moyennant la distinction classique entre *descent*, ou ensemble de normes juridiques agencant les rapports entre les groupes de filiation en place, et *kinship*, ou représentations natives sur la nature des liens de parenté unissant des individus précis.

Chez les agriculteurs tallensi, alors que les rapprochements érotiques entre membres du clan patrilineaire ne posent pas de problème majeur, les *saaret*, individus unis par des liens strictement utérins, se voient, dès l'enfance, interdire tout jeu sexuel et, *a fortiori*, tout mariage. Les *saaret* sont, indépendamment de la distance généalogique qui les sépare, systématiquement rabattus sur la germanité de sexe opposé ; frère-sœur étant la plus proche relation croisée pour les Tallensi, la légitimité de toute liaison amoureuse entre *saaret* reste inconcevable. Dans le domaine de l'affinité, il est jugé très grave, pour un Ego masculin, de coucher avec l'épouse d'un consanguin, mais il reste possible de maintenir des relations, voire d'épouser, la sœur de l'épouse (Fortes 1949).

Chez les éleveurs nuer, on retrouve un cadre similaire, marqué néanmoins par des divergences bonnes à penser dans le traitement des affins. En ce qui concerne la consanguinité, bien que le mariage ne soit possible qu'à la dixième génération avec des agnats, et à la sixième avec les cognats, l'inceste avec une parente utérine est réputé bien plus grave qu'avec une parente agnatique. Cette dominante féminine, en décalage avec le système de descendance tel que l'avait décrit Claude Lévi-Strauss (1983), se retrouve également dans l'affinité. Un homme nuer, selon Evans-Pritchard³, ne peut épouser deux sœurs – sauf si la première est morte sans avoir enfanté, la femme nuer devenant « consanguine » de son époux uniquement avec la parturition d'un enfant –, ni avoir de relations sexuelles avec elles. Dans l'hypothèse de relations, elles deviennent réellement graves si les deux sœurs ont un lien utérin entre elles. Si l'on couche avec la demi-sœur agnatique de l'épouse, ce n'est pas vraiment important, « les conséquences deviennent uniquement certaines et désastreuses si la sœur est la *nyiman pany* de la propre épouse, sa vraie [utérine] sœur » (Evans-Pritchard 1963 : 96, ma traduction). Par contraste, le levirat est parfaitement toléré chez les Nuer. Quant aux rapports sexuels avec les épouses de consanguins, le parallélisme est parlant : il n'est pas très censurable de coucher avec la femme d'un demi-frère agnatique, ni avec celles des oncles paternels ou des cousins parallèles ; en revanche, sont considérés comme les pires incestes, ceux commis avec la femme de l'oncle maternel, avec l'épouse du frère utérin et, surtout, avec la femme du père :

« [...] les relations avec la co-épouse de la mère [épouse du père] sont réputées comme étant particulièrement choquantes car le père a des relations avec elle et après avec la mère, menant le contact du fils avec la co-épouse vers la mère » (*Ibid.* : 91, ma traduction).

3. Sur l'évolution des prohibitions de l'inceste chez les Nuer, qui en viennent à tolérer dans les années 1990 l'union entre frère et sœur, cf. Sharon Hutchinson (1996).

Certes, le fait que les relations décrites penchent, tant pour les Tallensi que pour les Nuer, plutôt du côté utérin explique en partie que les auteurs n'accordent pas de valeur heuristique à ces réalités quant à l'objet majeur de leurs enquêtes, l'explication du fonctionnement d'une société conçue comme étant avant tout conformée par des groupes discrets de filiation. Il est toutefois à noter que ces matériaux ethnographiques présentent, en ce qui concerne le traitement du genre, dans les relations sexuelles et matrimoniales, deux voies assez contrastées. Alors que chez les Nuer une femme peut avoir des rapports, sexuels et matrimoniaux, avec des hommes unis par des liens strictement agnatiques, sauf dans le cas du père et du fils, les Tallensi interdisent ce type d'union. Par ailleurs, tandis que ces derniers permettent qu'un homme puisse avoir des rapports avec deux sœurs, voire les épouser, les hommes nuer ne peuvent en aucune manière s'unir à des consanguines proches de leurs épouses, surtout si le lien entre ces femmes passe par la voie utérine. La relecture des monographies classiques sur la parenté offre des exemples qui viennent éclairer certains débats plus contemporains. Mais suivons le fil chronologique de l'exposé.

La crise épistémologique des Sixties La transcendance et la personne

Les débats épistémologiques particulièrement radicaux des années 1960 et 1970 ont bouleversé l'anthropologie. Les controverses liées à certains textes de Peter Winch, introducteur de la pensée de Ludwig Wittgenstein dans les sciences sociales, ont donné un nouvel élan aux thèses relativistes, au point de remettre en question la possibilité même d'entreprendre des études scientifiques sur la diversité culturelle. Sans doute, l'un des effets majeurs du défi relativiste a été l'intérêt croissant que la discipline a porté aux questions d'ontologie, de constitution des êtres. L'anthropologie de la parenté n'a pas échappé à ce mouvement qui, dans un premier temps, a entraîné un profond réexamen de ce champ d'études, jusqu'à en paralyser l'enseignement dans certaines universités.

Les discussions ayant marqué cette période clé de l'histoire de notre discipline ont porté principalement sur la prétendue universalité de certaines notions assumées comme allant de soi par l'anthropologie. C'était là le pari lancé par la variante épistémologique du relativisme. Peter Winch lui-même, dans un article sujet à de riches polémiques, « *Understanding a Primitive Society* » (1964), se montrait fort pessimiste quant à la possibilité de mener une étude comparative des institutions considérées jusqu'alors déterminantes dans la construction de l'ordre social. Cet intellectuel, ouvert aux différents courants philosophiques de

son époque, considérait que certaines fonctions corporelles représentent l'ancrage ultime pour aborder la réalité d'autres cultures. Le fait que tous les humains défèquent, meurent, mangent, copulent et naissent constituait, à ses yeux, le seul point de départ solide pour tout projet comparatif dans le domaine anthropologique. C'est justement pour souligner l'importance des actes qui entourent la reproduction que Ernest Gellner a proposé une définition de la parenté parfaitement en phase avec les thèses extensionnistes. La référence ultime à la sexualité et aux relations établies par géniteur et génitrice avec leur descendance fonde, aux yeux de Gellner, tout discours possible sur la parenté (1960). Rodney Needham (1960) a contesté les propos de Gellner tout en insistant sur le fait que, depuis Durkheim, tout le monde admet que la parenté, comme les adoptions et les rituels d'affiliation le démontrent, est une institution éminemment sociale, non réductible aux faits biologiques. Mais pour Gellner (1963), c'est uniquement en référence aux relations reproductives, inscrites dans les termes de la famille nucléaire, que prend sens tout acte d'affiliation rituelle. C'est parce que la personne est assimilée aux positions pré-existantes d'enfant charnel de quelqu'un qu'elle devient « fils » ou « fille », membre de l'unité de parenté. L'importance de restituer les modèles natifs autour des faits corporels de la reproduction afin de mieux comprendre la valeur des positions de « père », « mère », ou encore de « géniteur » et « génitrice » sera finalement mise en relief par John Barnes (1964). Se situant entre les propositions de Gellner et de Needham, les travaux de Barnes, anthropologue particulièrement influent, auteur d'une version renouvelée de la méthode généalogique (1967) très consultée, témoignent d'un virage important dans la théorie anthropologique.

À peu près au même moment, Edmund Leach relance le débat sur l'ignorance supposée de certaines populations quant à la nécessaire contribution du sperme de l'homme pour fabriquer un enfant. Dans son article intitulé « Virgin Birth » (1966a), Leach accorde significativement toute leur importance aux représentations natives sur les contributions matérielles des géniteurs dans la conception de l'enfant ainsi qu'aux relations entre ces représentations et le système de parenté. Le fait que, dans le cas des Trobriand, on affirme que l'enfant à naître ressemble à son père alors que l'on est dans un système matrilineaire, et que, à l'inverse chez les Kachin, on insiste pour dire que c'est à la mère que vont ressembler les enfants alors que le système de parenté est patrilineaire rend évidente l'autonomie du système de définition des liens de proximité liés à la notion de parenté (*kinship*), par rapport aux règles juridiques établissant l'appartenance à tel ou tel autre groupe de filiation de l'individu (*descent*). Mais ce n'est pas, dans un premier temps, en ces termes que se pose le débat.

Chez les auteurs les plus influents dans le domaine de la parenté de cette période, on observe une prise de distance par rapport à ce que les liens de parenté énoncent. Le rapport supposé entre parenté et ordre social connaît à ce moment une forte remise en question. Après avoir étudié la parenté à Ceylan, parmi une population qui n'a pas de groupes de descendance discrets comme ceux que ses collègues affectionnent, Edmund Leach parvient à la conclusion que, dans ce contexte, la parenté n'est, en dernière instance, qu'une façon de parler d'une réalité qui obéit à des fondements tout à fait autres, notamment les rapports économiques à la terre (1968 : 305). Les lectures non réalistes de la parenté se multiplient. Pierre Bourdieu, dans sa théorie de la pratique, remet en cause le structuralisme lévi-straussien et, tout particulièrement, sa lecture des régimes matrimoniaux. S'appuyant sur l'exemple du mariage arabe – qui définit comme bon le mariage avec la fille du frère du père – tel qu'il a pu l'étudier en Kabylie, Bourdieu se pose la question très wittgensteinienne de ce que suivre une norme veut dire. Restituant le sens vécu des pratiques matrimoniales kabyles, Bourdieu en conclut que la norme, tout comme les images de la parenté dérivant de l'application de la méthode généalogique chère aux anthropologues, n'est qu'un des moyens de donner, le plus souvent *a posteriori*, un sens honorable à des pratiques fondées sur le calcul de maximisation (1972). Lévi-Strauss lui-même, reprenant quelques-uns des concepts de son rival théorique, en arrive à réfléchir en termes de tactique et de stratégie. Et, lorsqu'il étudie les sociétés dites à maison, il donne une valeur particulière à l'énonciation des termes de parenté. Le « fétichisme de la parenté » est là pour expliquer, de manière fort évolutionniste, des dynamiques sociales de sociétés qui, tout en exprimant encore dans le langage de la consanguinité et de l'alliance leurs réalités sociologiques sont entrées dans une phase où la parenté n'est plus le facteur socialement opérant. Dans le cadre intermédiaire des sociétés à maison, la parenté devient, tout simplement, le langage privilégié pour décrire et légitimer en même temps des dynamiques sociales dérivant du politique ou de l'économie (Lévi-Strauss 1991).

Certains écrits de David Schneider constituent sans doute le point culminant des critiques à l'égard du statut épistémologique des études sur la parenté. Schneider s'appuie sur un argument culturaliste classique : les anthropologues, dans le domaine très important des études de la parenté, n'ont pas pris le recul nécessaire pour éviter l'écueil de l'ethnocentrisme. Ils se seraient ainsi rendus coupables d'avoir projeté, sur l'ensemble des cultures, des représentations propres à un domaine qui, en tant que tel, n'existerait que dans la culture occidentale. Dans *American Kinship* (1980), Schneider souligne deux traits fondamentaux de la parenté

contemporaine aux États-Unis : la relation de parenté se construit autour du partage d'une même substance biogénétique et l'acte sexuel se trouve au centre du système symbolique qui donne sens à cet univers distinct que l'on nomme « parenté ». Néanmoins, ces notions ne seraient pas pertinentes pour l'analyse d'autres réalités culturelles. C'est l'idée qu'il développe dans *A Critique of the Study of Kinship* (1984), ouvrage qui connut un grand retentissement et dans lequel l'auteur procède également à un réexamen de la « théorie de l'unité généalogique du genre humain ».

Rodney Needham, présent dans tous les débats de l'époque, formule à son tour toute une série de remarques critiques. Selon ce dernier, la parenté serait un faux problème issu de lectures trop ancrées dans des représentations spécifiques à une discipline qui aurait réifié ses concepts. La parenté deviendrait ainsi un non-sujet pour l'anthropologie. Tout en allant plus loin dans la déconstruction de l'objet parenté, Needham propose pourtant une issue : partir de la grille généalogique propre à la tradition culturelle dont est issue l'anthropologie, mais en étant particulièrement vigilant dans son application. Il faut redessiner les contours de la parenté moyennant la restitution des champs sémantiques indigènes de ces termes pour nous aproblématiques que sont « père », « mère » ou « mariage ». D'après lui, le chercheur doit se laisser guider, dans un premier temps, par les institutions et les mots identifiables intuitivement comme appartenant à l'univers de la parenté – d'après sa propre culture –, pour en restituer ensuite tous les cadres de l'utilisation autochtone. C'est seulement dans ces conditions que pourront apparaître les contours et le contenu de la parenté et qu'une étude comparative pourra être envisagée, quels que soient les terrains choisis. D'où la critique de fond adressée aux tenants de l'analyse « componentielle », en raison de leur vision strictement généalogique et peu soucieuse de la variabilité culturelle :

« [...] quand Lounsbury avance que “la fonction première des terminologies de parenté est de décrire la relation entre Ego et les membres de sa parentèle bilatérale personnelle”, que les autres dénnotations sociales sont les “extensions” des traits terminologiques de base (les “matrices causales”), et que les dénnotations non sociales telles que soleil, lune, corps célestes, ne devraient pas entrer dans les “types d’extension métaphorique”, voilà qui est commode pour sa technique et reflète de toute évidence ses présupposés, mais qui segmente et désorganise complètement l'ensemble sémantique lié à la terminologie » (Needham 1977 [1970] : 34).

Convaincu qu'il était essentiel de réintégrer, dans l'étude de la parenté, tout un ensemble de connotations apparemment étrangères à ce domaine, Needham attire particulièrement l'attention sur la dimension transcendante de certains systèmes à échange généralisé :

« [...] on trouvera le même souci chez Rivière, qui relie le mariage à l'ordre cosmique, et chez Forge, qui conclut qu'il faut chercher dans "le domaine de la cosmologie" l'explication d'un certain type de mariage iatmul » (*Ibid.* : 38).

Des recherches novatrices sur la personne ont entraîné le second grand recentrage de la théorie anthropologique sur la parenté dont je fais état. Parmi les indianistes de l'école anthropologique de Chicago, fort attentifs aux représentations relatives à la fabrication des corps dans les différentes phases de la vie, Kenneth David s'est intéressé à la métamorphose de la femme consécutive au mariage, dans une étude consacrée aux Tamouls (péninsule de Jaffna, Sri Lanka). L'assimilation de l'épouse à son mari lors du mariage permet de comprendre le caractère particulièrement asymétrique des prohibitions matrimoniales en vigueur :

« Dans les codes dravidiens contemporains, a) le lévirat est interdit, tandis que b) le mariage avec la fille du frère de la mère, la fille de la sœur du père et la fille de la sœur est autorisé et c) le sororat est permis. Il est possible d'interpréter toutes ces dispositions à la lumière de la transsubstantiation féminine : a) le frère du mari défunt partage la même substance, b) la sœur mariée ne partage plus la substance de son frère, et c) la sœur de l'épouse ne partage plus la substance de sa sœur » (1973 : 533, ma traduction).

La valeur différentielle du masculin et du féminin se retrouve dans d'autres domaines :

« [...] dans la procréation, le sperme, fait de sang concentré, forme le corps de l'enfant (*utampu*) ; les ovaires, composés de sang utérin durci, forment l'esprit de l'enfant (*uyir*). Les informateurs soulignent la complémentarité de ces contributions en faisant remarquer que l'opposition *utampu/uyir* désigne également celle de consonne/voyelle en tamoul. Même s'il y a une contribution bilatérale à la procréation, l'enfant ne partage cependant sa substance corporelle qu'avec les parents de son père et non avec ceux de sa mère, puisque la substance de celle-ci est devenue identique à celle du père lors du mariage. Des informateurs d'inspiration plus ésotérique assimilent les contributions des parents aux rôles impartis à Siva et à Sakti lors de la création de l'univers. Siva donne forme à la création et Sakti fournit l'énergie nécessaire à celle-ci : il s'agit à nouveau d'une contribution bilatérale. Mais la création, dans un autre sens, est totalement imputable à Siva puisque Siva a créé Sakti. La création de l'univers devient ainsi analogue à la procréation d'un enfant, étant donné que la femme devient identique en substance avec son époux et que l'enfant relève entièrement du Père » (*Ibid.* : 523, 533, ma traduction).

Plus récemment, Françoise Héritier, tout en élaborant un cadre interprétatif particulièrement pertinent, a associé l'étude des relations entre parenté et cosmologie à une réflexion sur la notion de personne. L'attention théorique est portée sur la corporéité, comprise comme clé d'interprétation interculturelle. Plus précisément, l'auteur estime que des éléments relationnels au poids déterminant s'enracinent dans le corps et qu'ils sont universellement présents, conditionnant nécessairement ainsi

toute construction culturelle autour de la personne et de la parenté. Cette démarche passe par une analyse rigoureuse, quasi littérale, des discours locaux. Comme dans le cas tamoul, la manière dont les humains, considérés en tant qu'êtres matériels culturellement définis, entrent en relation les uns avec les autres, se situe au centre de l'analyse. Sur la base de son travail de terrain chez les Samo du Burkina Faso, Françoise Héritier (1994) s'est intéressée aux apports corporels reçus par chaque enfant, du côté paternel comme du côté maternel, et à ce que, par les relations sexuelles, les partenaires partagent entre eux, tout en modifiant leur identité. Elle donne un sens nouveau aux prohibitions matrimoniales ainsi qu'aux mariages inventoriés pendant son enquête. Françoise Héritier s'éloigne clairement de la logique juridique du *descent*, utilisée traditionnellement pour expliquer les prohibitions matrimoniales, au profit de la logique du *kinship*, celle des représentations autochtones sur la manière dont les êtres apparentés sont concrètement constitués. La prise en compte des relations entre certaines représentations du monde, de prime abord étrangères au domaine de la parenté, et la manière dont chaque culture définit la personne sexuée à la suite de terrains menés en Afrique, en Amazonie, en Mélanésie, ou bien encore dans le monde musulman a ainsi donné une nouvelle impulsion aux études sur la parenté en France, en Espagne, au Brésil ou dans l'anthropologie anglo-saxonne. Mais, parallèlement à cet essor, des positions théoriques particulièrement critiques subsistent, qui mettent en doute la légitimité des analyses comparatives fondées sur des référents universellement valables.

La personne à la lumière des nouveaux contextes de la parenté

Le contexte contemporain marqué par l'augmentation des adoptions internationales, les parentés homosexuelles, les familles recomposées et, notamment, par l'arrivée de la procréation médicalement assistée (PMA) a entraîné des réflexions stimulantes dans le domaine de la parenté. De fait, pour la première fois, la parenté en milieu occidental est devenue une question centrale dans la construction théorique de la discipline. Dans un premier temps, cette construction théorique s'est élaborée à partir du contraste entre le monde occidental et le reste de l'humanité. L'insistance d'auteurs très influents, comme Marilyn Strathern (1992) ou Sarah Franklin (1993), sur les particularités propres aux sociétés hautement technologiques, est venue réaffirmer la barrière traditionnelle entre « the West and the Rest ». Pour ces auteurs, les nouvelles techniques de visualisation de l'embryon et les dispositifs juridiques établissant

l'inviolabilité de cet être ont érigé en entité séparée et unique l'individu de la parenté occidentale, ce qui contrasterait fortement avec la notion de personne relationnelle des ethnographies. L'individu qui s'affirme comme source de relations et comme point de départ d'un discours sur l'humanité est certes différent des processus de fabrication de la personne dans lesquels celle-ci apparaît comme le fruit de relations qui conditionnent son être dans le monde et qui se mélangent systématiquement avec des entités transcendantes qui constituent l'être.

Comme le formule Maurice Godelier (2003), « nulle part un homme et une femme ne suffisent pour faire un enfant ». Nulle part sauf chez nous, faudrait-il rajouter ? Isolable et isolée par rapport à son réseau parental, essentiellement autonome, la personne, identifiée de manière grandissante à l'embryon est, pour Strathern et Franklin, perçue d'emblée comme une entité indépendante, abstraite, placée en dehors du faisceau de relations qui traditionnellement ont servi aux anthropologues pour penser l'individu social. Les adoptions ou les procréations médicalement assistées pourraient le démontrer : alors que l'individu émerge en tant que sujet indéniable de droit, les relations entre individus, quant à elles, se situeraient du côté de la convention. Qui sont les pères et mères des entités biologiques visibles par l'échographie ? Les donneurs de gamètes, la femme qui accouchera de l'enfant et son compagnon, les adoptants de cet être ? Les relations s'établissent après le fait individuel, dans la construction d'après nature et après nature, « after nature ».

Dans une autre de ses publications, Marilyn Strathern (2005) reprend la rhétorique du contraste culturel. Elle s'attache désormais à différencier les modes d'appréhension des processus de la création. Dans la société anglaise, par exemple, la créativité renvoie à l'idiosyncrasie de l'individu créateur – dont le prototype est l'artiste –, et s'exprime forcément dans des objets uniques en leur genre et susceptibles d'appropriations multiples. Chez les Mélanésiens, les objets de création s'inscrivent dans des programmes d'action préétablis, ils sont conçus dans la répétition d'un modèle. En outre, ces programmes ne concernent pas un individu mais des personnes, dans la mesure où des appartenances parentales ou groupales multiples donnent des droits de propriété sur ces programmes. En fait, là où les Anglais détiennent une propriété sur des choses, les Mélanésiens jouissent d'une propriété sur des personnes. Parce qu'un individu appartient au groupe de parenté de son père, il peut reproduire l'emblème mortuaire associé à ce groupe ; parce qu'il appartient par ailleurs au groupe de sa mère, il peut avoir accès à des rituels de pacification particuliers, ou encore, disposer d'un droit de regard sur le mariage d'une fille de ce même groupe. Cette opposition entre un individu conçu en tant que source de

créativité et des groupes conférant des droits sur des personnes s'enracine, selon Strathern, dans les différences majeures des systèmes de parenté respectifs. Elle établit ainsi une distinction entre le système de parenté anglais, et par extension occidental, qui relève pour elle, depuis le XVI^e siècle, d'un modèle conceptuel emprunté à la connaissance scientifique, et le type de système que l'on retrouve en Mélanésie. Dans ce dernier, les êtres sont constitués de parties corporelles d'origines diverses, rendant les personnes appropriables par les différents groupes de parenté concernés. La personne *divisible* propre à cette configuration s'oppose au type de relation sur lequel se fonde notre système de parenté. En fait, souligne Strathern, la relation – aussi bien de parenté que conceptuelle – se définit chez nous en fonction de la possibilité de dissocier les termes qu'elle unit. Tel serait le cas de la mère et du fœtus, dont on ne peut penser le rapport de dépendance qu'à condition d'isoler les deux termes de la relation. Si, pour les Mélanésien, il va de soi que les personnes sont constituées de portions d'autres personnes, pour les Occidentaux, l'individu se pose en condition de toute relation (2005 : 169-198).

Cependant, les propositions de Marilyn Strathern ne font pas l'unanimité dans l'étude de la parenté actuelle. En effet, les théories dominantes des années 1990 ont été reconsidérées, principalement à la lumière de l'intérêt manifeste pour la « généalogie vraie » dans les sociétés contemporaines. La suppression de l'anonymat pour les donneurs de gamètes dans de nombreux pays (Théry 2010), ou le « droit de savoir » des enfants adoptés ou issus de la procréation médicalement assistée en témoignent (Carsten 2004). Il apparaît désormais que l'importance accordée aux composantes génétiques de la personne ne vient nullement annuler le caractère éminemment relationnel de celle-ci. Comme le soulignait Françoise Héritier : « La pensée de l'individu achoppe donc sur la relation, laquelle implique immédiatement l'essence même du social » (1996 : 282). Le *blueprint* génétique renvoie d'office aux géniteur et génitrice de l'individu. Dans les calculs cognatiques de parenté issus du droit ecclésiastique, repris ensuite dans les différents droits nationaux, le sang d'Ego, index de l'appartenance parentale de celui-ci, était avant tout conçu comme le résultat du mélange des sangs de son père et de sa mère. Il définissait ainsi le champ matrimonial et sexuel de cet Ego. De la même façon, dans les représentations contemporaines de la fabrication du corps humain, la composante génétique de la personne est d'emblée inscrite en ces termes (Porqueres 2004). La parenté est là pour dessiner encore et toujours le champ universel de la prohibition de l'inceste : il faut interdire qu'un père donne son sperme à sa fille, tout comme il faut éviter que, par la multiplication de ses « enfants », un donneur puisse avoir, par ignorance, des

relations sexuelles avec eux, ou que ces « frères et sœurs » puissent coucher ensemble (Porqueres & Wilgaux 2009).

Le même type de rapprochement entre le contexte contemporain supposément marqué par la personne-individu réduite à son *blueprint* génétique unique et d'autres situations peut être effectué par rapport à l'élément transcendant qui, depuis les travaux de Needham, se mêle à la personne dans les études sur la parenté.

Les débats sur le clonage font apparaître une dimension transcendante de l'être humain qui se manifeste de deux manières principales. La première porte sur l'égalité entre les hommes ; la seconde, sur la différence irréductible des humains entre eux. Commençons par l'égalité. Le principe du respect dû à toutes les formes d'humanité est toujours présent dans les débats de bioéthique. Ce respect s'inscrit dans les lois nationales – la loi française de 2004, par exemple, décrit le clonage comme un « crime contre l'espèce humaine » –, et dans les déclarations internationales – telle la déclaration non contraignante de l'ONU en 2005⁴, qui considère que « les formes de clonage humain [sont] incompatibles avec la dignité humaine » (Pulman 2005 : 435-436). Les adversaires du clonage à des fins thérapeutique et reproductive font valoir que les embryons humains, clonés ou pas, sont porteurs d'une vie humaine, qu'ils sont appelés à un développement humain. Cependant, l'être humain ne doit pas être considéré comme un moyen mais comme une fin : il est illicite d'utiliser une vie humaine afin de répondre aux besoins d'autres hommes. Pour les opposants, comme pour l'Église catholique depuis la déclaration de Pie IX en 1869 selon laquelle l'âme est présente dès la conception, il n'y a aucune discontinuité ontologique dans les formes de la vie humaine pendant son existence. Nous avons tous été zygote, blastocyste, embryon, fœtus et finalement nourrisson, et chacune de ces phases s'inscrit dans l'existence humaine. Les adversaires de cette position font valoir que nous ne réagissons pas de la même manière face à la destruction d'un embryon humain, à un avortement, ou au décès d'un enfant déjà né. Ils considèrent que l'humanité, dans un être, dépend du caractère humain reconnaissable dans celui-ci. La forme du corps, mais également le développement de la conscience et le fait d'atteindre un stade à partir duquel on ne peut pas devenir autre chose qu'un individu marquent la différence entre une vie humaine à proprement parler et un proto-embryon. Tant le zygote que l'embryon⁵ méritent le respect, mais l'un des deux seulement doit être

4. Sur les discussions préparatoires à la déclaration de l'ONU sur le clonage humain, cf. Mahnouch Arsanjani (2006).

5. L'embryon est reconnu comme tel à partir de l'apparition, le 14^e jour, du *primitive streak* (« ligne primitive ») qui déclenche l'interdiction de toute recherche scientifique en Angleterre.

traité comme étant pleinement associé à l'humain. Comme Sarah Franklin le soulignait en 1993, dans cette controverse, c'est un désaccord sur un point de détail qui dissimule en réalité un consensus sur le fond. En l'occurrence, les discussions tournent autour du moment de l'apparition de l'individu lors du processus embryonnaire – l'apparition du *primitive streak* coïncide avec le moment à partir duquel la division cellulaire donnant lieu à d'autres individus, à des jumeaux, devient impossible –, mais elles ne remettent nullement en cause le fait que l'embryon soit à considérer comme étant déjà une personne potentielle. En tout état de cause, le caractère humain de l'être utérin lui confère des droits proches de ceux du reste de l'humanité. Du moins dans les débats éthiques sur la procréation, l'être utérin est une icône d'humanité.

L'ethnologie des conceptions du processus d'individuation est, malheureusement, encore peu développée, mais les données disponibles permettent de relativiser les clivages censés exister entre les sociétés occidentales et le reste de l'humanité. La dimension transcendante, bien présente dans les variantes ethnographiques de l'embryogénèse (Porqueres 2004, 2011), qui tendent à récapituler les processus de la phylogénèse dans l'ontogénèse de tout être humain, apparaît également dans les représentations de la fabrication de la personne qui servent de toile de fond dans les débats éthiques autour du clonage. Aux yeux des différents auteurs, les sociétés occidentales sont profondément individualistes. Comme Marilyn Strathern l'a montré (1992), c'est dans une large mesure sur cette base que se justifie l'opposition au clonage reproductif. Qu'un bébé puisse être la copie d'une autre personne apparaît comme une menace pour tout notre système de valeurs, voire pour notre avenir. Notre société se caractérise, en effet, par un système de parenté censé produire des individus irréductibles à l'addition des individualités de leurs parents. Cet individualisme s'articule à une philosophie de l'histoire libérale propre aux sociétés issues de la révolution industrielle. La multiplication de nouveaux éléments dans le monde conditionnant la possibilité de progrès, limiter la nouveauté des individus censés porter ce progrès signifie nécessairement compromettre le futur.

Très significativement, l'argumentation contre le clonage s'appuie sur une définition qui fait de cette pratique une atteinte à la nature et à sa diversité. Depuis les années 1960, à la suite des déclarations de biologistes engagés dans cette voie, le spectre de l'eugénisme hante la réflexion sur la bioéthique (Pulman 2005 : 418). Au centre de la polémique, se situe la tension entre le hasard qui caractérise la reproduction naturelle et le choix mettant en danger le libre cours de la nature, placé au fondement même de la dignité de l'homme. Un des arguments avancés est que la signification des relations familiales est susceptible d'être modifiée par le clonage,

car comme le souligne, en 2002, le Comité nord-américain d'éthique sous la direction de Leon R. Kass :

« [les] enfants clonés seraient les premiers êtres humains dont le *makeup* génétique entier serait sélectionné à l'avance. Ils pourraient être considérés davantage comme les produits d'un processus de fabrication que conçus comme des "cadeaux" que les parents sont prêts à accepter tels qu'ils sont »⁶.

La crise de l'acceptation inconditionnelle de sa progéniture, considérée majoritairement aujourd'hui comme étant essentielle à la paternité et la maternité, révèle l'incidence morale du caractère imprévisible de chaque nouvel être humain. On remarque également que le clonage, à la différence de la reproduction par FIV (fécondation in vitro), se distingue de la manière naturelle d'engendrer les enfants qui garantit la relative indépendance génétique des enfants par rapport à leurs parents, après le mélange aléatoire de leurs ADN. Or, si un seul des parents transmettait son information génétique, l'engendrement se transformerait en fabrication de sa propre progéniture. En outre, les relations intergénérationnelles s'en trouveraient dénaturées, les enfants devenant les jumeaux de leurs parents, ce qui créerait un paradoxe cognitif (Descola 2000 : 334).

Il est évidemment différent d'engendrer volontairement la copie d'un adulte et d'avoir des jumeaux. Le premier type d'engendrement n'est pas le résultat d'une évolution soumise au hasard du blastocyste. Le clonage apparaît ainsi comme la négation, tout à la fois, de l'expérience humaine de la relation de parenté et de celle de l'individualité. Comme l'a déclaré le Comité américain de bioéthique déjà cité :

« [...] en créant des personnes génétiquement nouvelles, la reproduction sexuelle dote tous les êtres humains du sens d'une identité individuelle et leur assure d'occuper dans ce monde une place qui n'a jamais appartenu à un autre. Notre identité génétique nouvelle symbolise et annonce le caractère unique, qui jamais ne sera répété [*never-to-be-repeated*] de chaque vie humaine ».

Bien entendu, tout comme les biologistes, les membres du Conseil de bioéthique ne soutiennent pas que la génétique détermine l'identité personnelle, mais ils ont parfaitement conscience de son importance symbolique :

« Évidemment, notre *makeup* génétique par lui-même ne détermine pas nos identités. Mais notre unicité génétique détermine de manière importante notre sens de qui nous sommes et la manière dont nous nous considérons. Elle est un emblème d'indépendance et d'individualité. Elle nous dote d'un sens de la vie comme possibilité jamais-réalisée-auparavant [*never-before-enacted possibility*] ».

6. Cf. Le site officiel du gouvernement américain (Département de la santé et des services sociaux) : <http://www.bioethics.gov/reports/cloningreport/fullreport.html>. Tous les extraits cités ont été traduits en français par mes soins.

C'est en ce sens qu'on peut parler de la souffrance morale probable d'un bébé cloné : condamné à toujours percevoir sa propre vie à la lumière de la vie de la copie qui la précède. La dimension symbolique de la prétendue souffrance est sans doute centrale. Elle néglige pourtant le fait que le clonage comporte toujours une part de l'ADN mitochondrial de l'ovule énucléé et que le milieu biologique de la grossesse exerce nécessairement une incidence dans l'expression génétique de la cellule clonée.

La dichotomie établie entre une reproduction fondée sur le hasard et une autre basée sur le choix de la personne, qui résonne dans les débats actuels sur la sélection d'embryons et sur l'application du diagnostic préimplantatoire (Franklin & Roberts 2006), illustre assez clairement l'élément transcendant présent dans l'embryologie contemporaine, telle qu'elle est traitée par les scientifiques et les personnes chargées de réfléchir sur la reproduction humaine⁷. La matérialité ou, plus précisément, la réalité informationnelle transmise par le patrimoine génétique des parents – qui par ailleurs, selon la nouvelle génétique, met les humains en relation avec nombre d'espèces, présentes et disparues –, n'est de toute évidence pas suffisante pour définir une personne à l'heure actuelle. Il est clair que, dès le début de son existence, l'être humain est conformé par un hasard transcendant, le même hasard qui est au centre des discours scientifiques sur l'apparition de l'homme dans la suite de l'évolution des espèces. Le symbole de l'unicité de la personne lié au principe de l'avenir ouvert de l'humanité semble être bien inscrit au sein de notre connaissance scientifique de l'être humain, tout en se faisant l'écho de nos récits des origines.



Les débats autour de la nature du lien de parenté ont abouti à une série d'élaborations théoriques novatrices. Ce champ d'études qui, aux yeux de certains, semblait sérieusement compromis pendant les années 1970 et 1980, s'est pourtant enrichi. La vieille division qui assignait à l'anthropologie l'étude de la parenté, censée être socialement significative dans des milieux exotiques et non modernes, et à la sociologie, l'étude de la famille dans le contexte de la modernité, est de ce fait dépassée. L'étude des enjeux symboliques soulevés par les nouveaux cadres de la parenté instaure, *de facto*, l'entrée des mondes contemporains dans une réflexion anthropologique de la parenté.

7. Il est toutefois important de signaler que les usagers des nouvelles technologies reproductives n'excluent pas ce type de traitement de l'infertilité, comme le montrent les travaux de Corinne Fortier sur le CECOS (Centre d'études et de conservation des œufs et du sperme) (communication personnelle). De même, le clonage reproductif donnerait aux couples homosexuels, la possibilité d'avoir un enfant « génétiquement apparenté » (Pulman 2005 : 427).

Il semble clair que l'introduction de la notion de la personne a redéfini les contours de l'objet de l'anthropologie de la parenté. Les développements récents, qui insistent sur la dimension relationnelle et transcendante de la personne dans des contextes hautement technologiques, invitent cependant à dépasser le strict cadre personnel de la parenté. Qu'il s'agisse de contextes contemporains ou de réalités marquées par la présence de systèmes à échange généralisé, on gagne en efficacité explicative à tenir compte des larges champs sémantiques associés aux items et aux taxons normalement identifiables avec la parenté. William Robertson Smith et l'Émile Durkheim des *Formes élémentaires de la vie religieuse* sont encore des référents à ne pas négliger dans la construction de nos savoirs.

*École des hautes études en sciences sociales
Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales, Paris
enric.porqueres@ehess.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS: personnel/person – parenté/kinship – généalogie/genealogy – descent – transcendance/transcendence.

RÉFÉRENCES CITÉES

Arsanjani, Mahnoush H.

2006 « Negotiating the UN Declaration on Human Cloning », *The American Journal of International Law* 100 (1) : 164-179.

Barnes, John Arundel

1964 « Physical and Social Facts in Anthropology », *Philosophy of Science* 31 : 294-297.

1967 « Genealogies », in Arnold L. Epstein, ed., *The Craft of Social Anthropology*. London, Tavistock Publications : 101-127.

Bourdieu, Pierre

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève-Paris, Droz.

Carsten, Janet

2004 *After Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

David, Kenneth

1973 « Until Marriage Do Us Part : A Cultural Account of Jaffna Tamil Categories for Kinsman », *Man* 8 (4) : 521-535.

Descola, Philippe

2000 « La descendance d'Hephaïstos », in Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray & Margarita Xanthakou, eds, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard : 329-340.

Durkheim, Émile

1898a « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique* 1 : 1-70.

1898b « Préface », *L'Année sociologique* 2 : IV.

1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Alcan.

Durkheim, Émile & Marcel Mauss

1903 « De quelques formes primitives de classification : contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique* 6 : 1-72.

Evans-Pritchard, Edward E.

1963 « Nuer Rules of Exogamy and Incest », in Meyer Fortes, ed., *Social Structure. Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*. Oxford, Clarendon Press : 85-101.

Fortes, Meyer

1949 *The Web of Kinship Among the Tallensi*. London, Oxford University Press.

Franklin, Sarah

1993 « Making Representations : The Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embryology Act », in Jeanette Edwards *et al.*, eds, *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester, Manchester University Press : 96-132.

Franklin, Sarah & Celia Roberts

2006 *Born and Made. An Ethnography of Preimplantation Genetic Diagnosis*. Princeton, Princeton University Press.

Gellner, Ernest

1960 « The Concept of Kinship : With Special Reference to Mr. Needham's Descent Systems and Ideal Language », *Philosophy of Science* 27 (2) : 187-204.

1963 « Nature and Society in Social Anthropology », *Philosophy of Science* 30 : 236-251.

Godelier, Maurice

2003 « Un homme et une femme ne suffisent pas à faire un enfant : analyse comparative de quelques théories culturelles de la procréation et de la conception », *Ethnologies comparées, revue électronique semestrielle* 6 [http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r6/m.g.htm].

2004 *Métamorphoses de la parenté*. Paris, Fayard.

Héritier, Françoise

1994 *Les Deux Sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Odile Jacob.

1996 *Masculin-féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

Hocart, Arthur

1937 « Kinship Systems », *Anthropos* 32 : 545-551.

Hutchinson, Sharon E.

1996 *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*. Berkeley, University of California Press.

Leach, Edmund R.

1966a « Virgin Birth », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* : 39-49.

1966b *Rethinking Anthropology*. London, Athlone Press/New York, Humanities Press.

1968 *Pul Eliya, a Village in Ceylon*. Cambridge, Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses universitaires de France.

1983 « Le mariage dans un degré rapproché », in *Le Regard éloigné*. Paris, Plon : 127-140.

1991 « Maison », in Pierre Bonte & Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 434-436.

McLennan, John Ferguson

1869 « The Worship of Animals and Plants », *Fortnightly Review* New Ser. 6 : 407-427 et 562-582.

1870 « The Worship of Animals and Plants », *Fortnightly Review* New Ser. 7 : 194-216.

Needham, Rodney

1960 « Descent Systems and Ideal Language », *Philosophy of Science* 27 : 96-101.

1962 « Genealogy and Category in Wikmunkan Society », *Ethnology* 1 : 223-264.

1977 [1970] « Introduction et remarques sur l'analyse de la parenté », in Rodney Needham, ed., *La Parenté en question*. Trad. de l'anglais par Martine Karnoouh & Edgar Koskis. Paris, Le Seuil : 15-102.

Parkin, Robert J.

1996 « Genealogy and Category : An Operational View », *L'Homme* 139 : 87-108.

Porqueres i Gené, Enric

2004 « Individu et parenté : individuation de l'embryon », in Françoise Héritier & Margarita Xanthakou, eds, *Corps et affects*. Paris, Odile Jacob : 139-150.

2005 « David M. Schneider et les symboles de la parenté : l'inceste et ses questionnements », *Incidence* 1 : 91-103.

2008 *Genealogía y antropología. Los avatares de una técnica de estudio*. Buenos Aires, Ed. del Puerto.

2011 « Globalisation, relation et transcendance à l'époque de l'embryon-individu », in Alejandro Bilbao, ed., *Creación, identidad y mundo en los estados de la globalización*. Valparaíso, Ed. Universitarias de Valparaíso : 119-133.

2012 « Religion et parenté dans *Les Formes élémentaires* », *L'Année sociologique* 62 (2) : 409-427.

Porqueres i Gené, Enric & Jérôme Wilgaux

2009 « Incest, Embodiment, Genes and Kinship », in Jeanette Edwards & Carles Salazar, eds, *European Kinship in the Age of Biotechnology*. New York-Oxford, Berghahn Books : 112-127.

Pulman, Bertrand

2005 « Les enjeux du clonage : sociologie et bioéthique », *Revue française de sociologie* 46 (3) : 413-442.

Rosa, Frederico

2003 *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*. Paris, CNRS Éd.-Éd. de la MSH.

Rivers, William Halse

1900 « A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 30 : 74-82.

1914 « The Terminology of Totemism », *Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde* 9 : 640-646.

Sahlins, Marshall

2011 « What Kinship is (Part One) », *Journal of the Royal Anthropological Institute* New Ser. 17 : 2-19.

Shapiro, Warren

2009 « The Universal Genealogical Grid as an Ethnographic Finding : A Response to Alès and Watts », *Anthropological Forum* 19 (1) : 22-27.

Schneider, David M.

1980 [1968] *American Kinship. A Cultural Account*.

Chicago, University of Chicago Press.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, Michigan University Press.

Smith, William Robertson

1959 [1888] *The Religion of the Semites*. New York, Meridian Books.

Strathern, Marilyn

1992 *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press (« Lewis Henry Morgan lectures »).

2005 *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives are Always a Surprise*. Cambridge, Cambridge University Press.

Théry, Irène

2010 *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Cas de figure » 14).

Winch, Peter

1964 « Understanding a Primitive Society », *American Philosophical Quarterly* 1 : 307-324.

Enric Porqueres i Gené, *Personne et parenté*. —

Les débats sur le totémisme faisaient toute sa place à une parenté comprise comme un réseau solidaire incluant humains et non-humains. Des auteurs comme William Robertson Smith ou Émile Durkheim avaient notamment insisté sur la place d'un corps relationnel et transcendant qui structurerait les discours parentaux. L'arrivée de la méthode généalogique vint restreindre notamment la définition de ce qu'est la parenté, donnant lieu, à terme, à des accusations d'ethnocentrisme qui ont marqué l'histoire de la discipline. Pendant les quarante dernières années, après d'âpres débats épistémologiques, l'anthropologie de la parenté a repris, sans s'en apercevoir, certaines des formulations de Smith et de Durkheim quant à la nature des liens de parenté. En même temps, la procréation médicalement assistée a introduit les contextes modernes et technologiques au cœur des préoccupations de l'anthropologie ; tout comme les contextes exotiques, les défis contemporains de la parenté gagnent à être revisités à la lumière de postulats classiques qui mobilisent la notion de personne et celle de transcendance, dans la compréhension des fondements universaux de la parenté.

Enric Porqueres i Gené, *Person and Kinship*. —

The debates on totemism conceived kinship as a network including human beings and not human beings. Authors as William Robertson Smith or Émile Durkheim had insisted in particular on the place of a relational and transcendent body which structured the parental discourses. The arrival of the genealogical method comes to restrict strikingly the definition of kinship, giving rise to charges of ethnocentrism which marked the history of the discipline. During the last forty years, after strong epistemological debates, the anthropology of kinship takes back, without noticing it, some of the formulations of Smith and Durkheim on the nature of kin relationships. At the same time, the assisted reproductive technologies inserted modern and technological contexts at the center of the schedule of the anthropology ; just like the exotic contexts, the contemporary challenges of kinship win to be revisited in the light of classic postulates which mobilize the notion of the person and that of the transcendence in the understanding of the universal foundations of kinship.